Tradições, Inovações e Criatividade: a Análise Comparativa de Cosmologias vistas como processo

ARACY LOPES DA SILVA
Universidade de São Paulo

Certos temas, pela posição central que ocupam na reflexão antropológica, apresentam-se recorrentemente como desafios que novas teorias buscam enfrentar. Há no ar – e em alguns textos em especial – um renovado interesse pela questão da variação cultural e sua condição de produção no espaço e no tempo. É este o tema do último livro de Fredrik Barth*, que examino aqui com referências às idéias de Aram Yengoyan (1979 e 1988) e Marshall Sahlins (1985) como contrapontos.

As preocupações recentes com o tema privilegiam dois problemas teóricos: a relação entre o passado e o presente, tal como pensada e expressa por cosmologias específicas, e a questão da reprodução/recriação de mitos e ritos de sociedades espacialmente próximas, como mecanismos de produção de variação cultural entre elas. Questões teóricas de fundo são as relações entre: estrutura e evento; rito, mito e história; criatividade e interpretação individuais como contribuição à produção de inovações coletivamente apropriadas. E, embora tal discussão se baseie em materiais etnográficos de áreas geograficamente distantes, os problemas e as sugestões metodológicas e teóricas que contém encontram pontos de convergência com temas de interesse recente da etnologia sul-americana.

Em termos metodológicos, o tema da variação cultural vem sendo trabalhado através de comparações em níveis microrregionais (sociedades do interior da Nova Guiné, no caso do estudo de Barth; as das áreas desérticas da Austrália Central, por Yengoyan) e com base em uma etnografia detalhada. Barth adota a perspectiva da produção dos mecanismos capazes de explicar

* BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

diferenças e especificidades culturais entre sociedades vizinhas e culturalmente próximas, construindo sua explicação no plano da interação social tal como vivenciada, ao longo do tempo, em contextos empiricamente reconhecíveis. Yengoyan (1979), por outro lado, trata do processo através de uma teoria – definida pelo autor como dialética – segundo a qual atesta a existência de fatores que constrangem a cultura de tal modo que há sempre algumas esferas culturais específicas que são dominantes em cada sociedade, em decorrência de mecanismos integrativos orgânicos (os limites materiais impostos pelo ambiente e pela economia) ou lógicos (as "expectativas dos atores e seu reconhecimento da consistência, adequação e significação (*meaningfulness*)" dos fatos socioculturais e suas inovações, 1979:326). A explicação aqui é construída mais no nível estrutural que no da interação social contextualizada. As condições sociais para o exercício da criatividade tornam-se, assim, para ambos os autores, uma questão relevante, já que fator de inovação no plano da cultura.

Tradição, evento e variação

Para Barth, o objetivo final é contribuir para o desenvolvimento de uma "antropologia comparativa do conhecimento" através do exame de sociedades razoavelmente homogêneas quanto à tecnologia, subsistência-economia, línguas, tipo físico, cultura material, mas que apresentam grande variação quanto a práticas e crenças religiosas. Barth elabora sua teoria tomando por base o caso das comunidades montanhesas Ok, do interior da Nova Guiné. No desenrolar de sua apresentação, são fundamentais: o conceito de *tradição,* que indica o "veio conglomerado de idéias e símbolos de diversas comunidades geneticamente relacionadas e que se mantêm em comunicação"; e o de *subtradição,* que se refere "às idéias consideradas como verdadeiras pelos membros de uma comunidade local ou de um único grupo lingüístico" (1987:1). Barth retoma, assim, a reflexão clássica sobre as relações entre a 'grande' e a 'pequena' tradições.

A teoria proposta é definida por Barth como gerativa e contrária às anteriores (tidas como teorias "da ordem" para o autor), as quais definem crenças e práticas como sistema lógico, tipológico ou empírico. Sua proposta busca responder outro tipo de questões: como o conhecimento se produz e se distribui? Através de que processos do conhecimento são produzidas as inovações? Que *eventos* possibilitam a criação e a mudança? Questões como estas procuram a história da produção e da inovação do conhecimento e levam à consideração da mudança histórica e das condições da reprodução sociocultural.

Para respondê-las, Barth concentra-se na análise de rituais de iniciação Ok e, em constante referência à etnografia, propõe um modelo explicativo dos mecanismos através dos quais a variação se produz. Uma formulação muito abreviada do modelo diria que um conhecimento esotérico, 'secreto', é guardado na mente de certos indivíduos (especialistas) por longos períodos, onde fica sob os seus cuidados, entre realizações consecutivas de um mesmo ritual. Este lapso de tempo favorece a elaboração e a recriação, a reformulação (*reshaping*) do conteúdo e da forma daquele conhecimento, de acordo com a visão própria de cada especialista. Cada nova *performance* de um mesmo ritual é necessariamente inovada porque é resultado tanto de um envolvimento profundo entre o indivíduo especializado e o conhecimento secreto que possui, quanto da posição de autoridade do especialista em relação aos iniciandos e da comunicação que se estabelece entre estes dois pólos. O momento da realização de um ritual é o momento da exibição pública do conhecimento e isso é feito *para* a platéia e *com* ela.

Há, segundo Barth, "uma conversa intermitente entre os especialistas do ritual e seu público", cuja história modela a forma e o conteúdo das tradições. Não se trata de examinar as *performances* em si, como alvo prioritário da análise. Barth enfoca, num plano teórico, o modo pelo qual se dá a interação no ritual. Seu objetivo é indicar de que modo "um modelo dos processos envolvidos naquela história podem gerar o espectro específico de formas empíricas constatadas na região..." (1987:30). As relações entre mito e rito são aqui repensadas. Barth vê as iniciações como o momento mesmo em que as comunidades humanas exercitam e expressam sua criatividade; são, também, o momento em que se consolidam inovações no plano das tradições de conhecimento.

Cada uma das *performances* do rituais de iniciação seria, então, para Barth, um *evento*. Segundo o meu entendimento, é a concepção de Sahlins que está presente no uso que Barth faz desta noção: os eventos não são constituídos por si mesmos, como algo objetivamente dado. Um fenômeno qualquer pode ou não ser alçado à condição de evento de acordo com a interpretação que recebe: "Somente ao ser apropriado pelo e através do esquema cultural é que recebe *significação* histórica [...] uma *relação* entre um acontecimento e uma estrutura (ou estruturas): uma apropriação do fenômeno-em-si-mesmo como valor significativo, de onde decorre sua eficácia histórica específica" (Sahlins, 1985:xiv).

As diferentes subtradições são, para Barth, transformações umas das outras. Mas o autor, distanciando-se da abordagem estruturalista, não se satisfaz em atestá-las apenas como transformações lógicas, obtidas por inversões ou

outros procedimentos; quer chegar à "identificação do principal mecanismo empírico da mudança". A variação, em escala regional, seria, então, o resultado de três tipos possíveis de mudança, ocorridos ao longo do tempo, em escala local: a) "alterações graduais no leque de conotações de símbolos sagrados"; b) diferenças gradualmente estabelecidas na atribuição de ênfase ou "saliência dos vários metaníveis de significação dos símbolos sagrados" e c) "elaboração ou redução gradual do campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia" (Barth, 1987:31).

Ao ilustrar a primeira fonte de variação (a), Barth estuda as passagens de significado de símbolos específicos ou esquemas conceituais de uma sociedade para outra no contexto dos ritos de iniciação, retomando, assim, a problemática da difusão cultural (voltarei a isto adiante). Ao demonstrar a segunda (b), utiliza-se de exemplos relativos ao tratamento e expressão da sexualidade nos rituais, em que "símbolos padronizados e dados como culturalmente válidos são usados como veículos para temas e fantasias individuais substitutivos" (:38). Ou seja: conforme o tema, bastam certas insinuações muito leves para que um significado implícito seja transmitido ao público e passe a fazer parte da direção que o ritual toma e dos significados que podem passar a prevalecer em *performances* posteriores. Isso conduzirá a uma diferenciação em relação aos ritos de outros povos vizinhos e será uma marca própria daquela sociedade específica: "metatemas implícitos e proibidos podem, assim, se estabelecer e se desenvolver; a partir daí, podem se articular e ser explicitados até que, finalmente, tornam-se reconhecidos como os temas essenciais do ritual em questão" (:38). Esse processo, segundo Barth, é via de regra, inconsciente (da parte do especialista que o deflagra) e diz respeito a temas geralmente reprimidos, como a sexualidade.

O estudo das possibilidades da mudança: a criatividade das performances versus *os fatores que constrangem a ordem sociocultural*

Faço aqui alguma digressão, adequada para a discussão das idéias de Barth, antes de examinar o modo pelo qual trabalha o terceiro mecanismo da inovação (*letra c* – acima).

Barth desenvolve idéias que o aproximam de Yengoyan (1979) e de certos pressupostos das análises sobre as sociedades Jê do Brasil Central produzidas principalmente desde o fim da década de 60 ao começo da de 80. Barth trabalha implicitamente com a idéia de um *continuum,* ao comparar as comunidades Ok: faz um estudo de como se dá a passagem, em termos tanto lógicos

como etnográficos, de uma cosmologia para a outra; como se dá a sua transformação através de vivências e eventos empiricamente definidos.

Sua contribuição teórica, neste ponto, deve-se ao emprego da noção de processo como eixo da explicação (e como eixo da introdução objetiva de inovações em realidades sócioculturais empiricamente dadas), ausente como fator articulador dos estudos sobre os Jê (cf. Seeger, 1982 e Lopes da Silva, 1986). Nestes últimos, procurava-se a construção de um modelo explicativo que ressaltasse, em termos lógicos, a ordenação de configurações sociológicas etnograficamente atestadas, guardando-se as especificidades das sociedades particulares.

Pensava-se, assim, por exemplo, nos domínios predominantes na vida social e na cultura de cada uma (relações e facciosismo político entre os Xavante, vida ritual entre os Timbira, oposição complementar entre classes de idade entre os Kayapó) e num *continuum* que integrasse, em termos teóricos, as variações e permitisse a compreensão de semelhanças e diferenças entre os vários arranjos sociológicos entre os Jê (a meu ver, por exemplo, a sociedade Suyá significa a instância empírica da passagem lógica entre os modelos das sociedades Akwe-Xavante e Kayapó). Já na década de oitenta, quando a atenção da etnologia no Brasil focalizou preferencialmente as sociedades Tupi, colocou-se novamente aos pesquisadores o desafio da localização dos planos privilegiados para a compreensão destas sociedades em seus próprios termos. A experiência acumulada com os estudos entre os Jê e o contraste com os Tupi levou à definição da estrutura social como plano primeiro através do qual a vida social e a cultura dos Jê pode ser captada, compreendida, analisada. Por seu lado, dentre os Tupi, a cosmologia constituiria esse plano privilegiado, onde a sociedade e a cultura se articulam, lugar de onde se pode compreender os sentidos criados e atribuídos pelos povos Tupi. Esta concepção muito sugestiva foi formulada inicialmente por Viveiros de Castro (1986) e adotada amplamente por outros pesquisadores de sociedades Tupi.

Muito resta a fazer ainda, neste sentido, com relação aos dados culturais das sociedades Jê. No entanto, o que se fez – numa época, aliás, em que a presença das idéias de Lévi-Strauss fazia-se sentir com muita força entre nós – talvez estivesse mais próximo da visão de Yengoyan (1979), em um texto não muito recente mas, segundo creio, pouco divulgado no Brasil. De acordo com sua "teoria das compressões" (*a theory of constraints*), há, em cada cultura, certas esferas que são centrais, em torno das quais se articulam as demais. São esferas pervasivas, dominantes, que se sobrepõem às demais e dão à cultura a sua especificidade e identidade.

Entre os elementos que constrangem uma cultura específica, de um lado, e a criatividade – que dá lugar à inovação e à variação – há, para Yengoyan, uma relação dialética. Assim, ao tratar dos mitos, diz:

> Os aspectos criativos e compressores do mito aborígene representam uma dialética que se resolve quer por meio da extensão completa do mito sobre todas as esferas da cultura [...], quer pela criação de novas formas de comportamento e de pensamento (padrão menos comum [na Austrália]) (Yengoyan, 1979:327).

Yengoyan trabalha com três conceitos centrais: o de dialética, o de compressões lógicas e orgânicas e o de integração. O uso que faz destes termos, inspirado em trabalhos de orientação marxista, fica evidente no seguinte trecho:

> Uma teoria dialética da compressão pressupõe que cada cultura enfatize esferas culturais específicas que podem advir tanto de mecanismos integradores orgânicos quanto lógicos. Nessa análise dialética, nós nos preocupamos com a determinação da dominância no tecido sociocultural [...]. Em alguns casos, uma forma cultural pode se sobrepor a outras estruturas mas, na maioria das vezes, parece que as compressões brotam de esferas diversas da cultura, comprimem e restringem a evolução de práticas específicas. Ao mesmo tempo, o jogo entre as compressões no domínio social pode determinar respostas culturais criativas, específicas, em sua forma, à cultura (em questão). Ao desenvolver a teoria cultural além dos confins de uma cultura específica, procuramos demarcar as condições nas quais formas socioculturais específicas podem ocorrer (Yengoyan, 1979:328).

Uma mesma questão perpassa os trabalhos aqui examinados de Barth, Yengoyan e Sahlins. Todos eles querem compreender como convivem e se articulam as limitações e as possibilidades da inovação cultural e do exercício da criatividade na sociedade. Pode-se dizer, em resumo, que Barth responde a questão através da relação indivíduo e sociedade, conhecimento e ritual, etc., enfatizando a modificação do conhecimento vigente ao longo do tempo através da participação social nos rituais de iniciação; Yengoyan, aqui seguindo uma orientação marxista, enfatiza as estruturas de determinação: a criatividade é possível enquanto resultado do jogo entre os fatores que constrangem tanto a sociedade e a cultura quanto suas possibilidades respectivas de desenvolvimento e elaboração. Tais fatores definem que esferas da vida social e da cultura serão dominantes em cada caso; Sahlins – cujo trabalho George Marcus (1988), num artigo em que examina a relação da estética e da retórica do discurso teórico com a narrativa etnográfica nos textos antropológicos, define como constituindo uma "história estruturalista" – vê as transformações estruturais como possíveis graças ao mecanismo de atribuição de sentido à experiência, isto é, graças à capacidade de captar-se significativamente a experiência histórica.

Com este resumo em vista, retomemos Barth e seu estudo sobre os mecanismos que geram, ao longo do tempo, a variação cultural entre sociedades que compartilham uma mesma tradição. A terceira modalidade de variação (c), que faltava ainda comentar, é relativa à "elaboração ou redução gradual do campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia" (1987:31). Isto ocorre, segundo o autor, pelo desenvolvimento de certas concepções presentes na tradição até o ponto em que novas implicações ou dimensões são formuladas pelos membros de uma subtradição. Isso ocorre como produto involuntário do esforço por descobrir formas novas e mais eficazes de comunicar aos noviços os segredos que são do conhecimento do especialista.

Inspirando-se em Stanner (1960, também autor de algumas das idéias centrais desenvolvidas por Yengoyan), Barth fala em "concepções não verbalizadas" (*wordless conceptions*), presentes em ritos e mitos de sociedades orais, como as australianas. Estas são definidas por Stanner como tendo uma "religião voltada para problemas metafísicos" que muitas vezes não têm formulação verbal explícita.

Em casos como esse, para assegurar a possibilidade da análise comparativa, cabe ao pesquisador "encontrar as palavras que captem o caráter genuíno e o conhecimento que tais concepções revelam, de modo a torná-las comparáveis entre si, com vistas à referência, clareza, abrangência e grau de abstração" (1987:31). Isto só pode ser feito tomando-se em consideração todo o contexto de vida ao qual pertencem e não apenas o contexto ritual.

O exemplo com o qual Barth ilustra esta terceira modalidade possível de variação refere-se à "visão ou teoria da história tal como conceptualizada em algumas subtradições Ok" (Barth, 1987:47). Depois de comparar a teoria da história de três povos montanheses de Ok, conclui que são "três construções possíveis a partir de uma mesma base de problemas existenciais, embora exibam abrangência e graus de abstração diversos" (Barth, 1987:50).

As concepções são potencialmente passíveis de elaboração e desenvolvimento em linhas diversas de raciocínio e o são, de fato, gradual e desapercebidamente. Isto ocorre pela ação de indivíduos específicos e em ocasiões especiais, importantes porque são os meios através dos quais essas idéias que estão implícitas e sob uma forma difusa na coletividade tomam forma definida e têm manifestação. Pode haver, então, um adensamento de significação, quando uma idéia ou esquema vai 'inchando' com o acréscimo de mais e mais fatos, interpretações, sentidos. Como conseqüência, haverá variação na tradição – patrimônio coletivo – dando lugar ao surgimento de subtradições (localizadas) e especificidades culturais: "em cada subtradição, alguns critérios du-

radouros, consistentes, parecem de fato operar, donde a pressão para que o culto busque e lute para construir uma visão cosmológica que tenha certa coerência e força" (1987:54).

Sahlins explica a possibilidade do que chama de "transformação estrutural" (1985:vii) pela presença de contingências históricas que desafiam conceitos e sentidos convencionais: "A cultura é, portanto, um jogo que se joga com a natureza e no curso do qual, intencionalmente ou não (...) as antigas palavras que ainda estão nos lábios de todos adquirem conotações muito distantes de seus significados originais" (:ix). Barth concentra-se na explicação dos mecanismos que tornam possível esse processo.

Ao lidar com os processos de criação dos novos sentidos, Sahlins os define como históricos e os conceitua como "a reavaliação funcional das categorias". A criatividade, fator desta reavaliação, é, tanto para Barth quanto para Sahlins, exercitada na relação indivíduo/sociedade. Embora Marcus, ao comentar os trabalhos recentes de Sahlins, afirme que o autor busca superar as dicotomias com que as ciências sociais ocidentais convencionalmente operam, incluído aí o par indivíduo/sociedade, e embora tal objetivo seja bastante explícito na obra de Sahlins, a superação não é plenamente incorporada à análise. Parece ser este o caso, aqui. "Significados estão, em última análise, sujeitos a riscos *subjetivos* na medida em que as pessoas, por serem socialmente capacitadas, deixam de ser escravas de seus conceitos e tornam-se senhores deles" (Sahlins, 1985:x). Mas, se Barth quer compreender o processo em si e a inovação no nível da cultura, Sahlins parece ainda priorizar a permanência das estruturas afirmando que o tornar-se senhor de seus conceitos não é livre de limitações: "o sistema antigo é projetado em suas novas formas", já que a realidade empírica não é relevante enquanto tal, mas é julgada relevante segundo critérios culturais preexistentes (:x).

Ao considerar, porém, as relações entre o símbolo e a realidade empírica, Sahlins afirma que há situações em que "o sistema simbólico é altamente empírico" (1985:xiii), na medida em que as categorias convencionais são continuamente contrapostas aos fatos e aos riscos oferecidos pela vivência cotidiana. Estes, por sua vez, para sua compreensão ou classificação satisfatórias, exigiriam recriação ou inovação ao nível do sistema simbólico. Na visão de Barth, a experiência da comunicação social – dado da realidade empírica – tem um peso decisivo como fator de mudança. Enquanto Sahlins pensa a renovação cultural como produto do jogo entre estrutura e evento com ênfase explicativa no primeiro termo, Barth analisa processos culturais no plano da realidade empírica em fluxo no espaço e no tempo, construindo sua explicação ao identificar que tipos

de eventos sociais são especialmente capazes de gerar alterações nas tradições "grandes" ou "pequenas".

Examinando as relações entre cultura e história, Sahlins (1985) afirma que a cultura é historicamente reproduzida ou alterada pela ação social de acordo com a identidade que haja entre as contingências históricas e os esquemas culturais préexistentes.

Definindo estrutura como "as relações simbólicas da ordem cultural", afirma-a como um "objeto histórico". A convergência entre história e cultura dá-se na *ação* e a questão central, para Sahlins, "é a existência e a dupla interação entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivida pelas pessoas: estrutura convencional e estrutura na ação, virtual e real (...). Na ação, os significados [convencionais] estão sempre em risco" (Sahlins, 1985: ix). A atualidade das idéias de Weber fica claramente demonstrada nestas afirmações.

Sahlins formula o conceito de "estrutura da conjuntura" como recurso teórico para superar a fórmula convencional (e, na opinião do autor, insuficiente), segundo a qual o que existe é "a contingência dos eventos [e] a recorrência das estruturas". O conceito refere-se à "realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, tal como expressa na ação interessada dos agentes históricos, inclusive a microssociologia de sua interação" (Sahlins, 1985:xiii-xiv).

O mesmo autor estabelece uma

> "distinção típico-ideal relativa aos modos pelos quais as estruturas se manifestam na ordem cultural e ao longo da história [...] as ordens *performativas* tendem a se assimilar às circunstâncias contingentes; enquanto que as *prescritivas* assimilam as circunstâncias a si mesmas – através de uma espécie de negação de seu caráter contingente ou eventual [...]. No modo prescritivo, nada é novo ou, pelo menos, os acontecimentos são avaliados por sua semelhança ao sistema tal como constituido" (1985:xi ss.).

Estas estruturas são definidas como tipos ideais e podem ser encontradas numa mesma sociedade: certas áreas da vida social serão mais receptivas à ação da história, ao passo que outras serão mais fechadas, mais 'frias'. A "teoria das compressões' de Yengoyan (1979) tentava solucionar o mesmo problema e parece ter privilegiado a perspectiva das "estuturas prescritivas" (segundo os termos posteriormente formulados por Sahlins). Nos mesmos termos, é possível dizer-se que Barth enfatiza as "estruturas performativas" como fator básico que movimenta os processos sociais que levam à inovação e à variação nas tradições culturais.

Coerência, difusão e diferenciação como fatores de variação: análises comparativas em escala microrregional

Quais os parâmetros das inovações? Como são definidos os critérios do que é aceitável e do que é inadmissível, em cada caso? Para pensar questões como estas os autores em questão reportam-se à noção de coerência interna das tradições e aos processos de difusão cultural. Com isto, chegam ao problema metodológico de como realizar análises comparativas e à proposta teórica destas análises como solução para o esclarecimento das questões que os inquietam.

Yengoyan (1988), em seu estudo sobre as relações entre mito, língua e ontologia junto aos Pitjantatjara da Austrália Central, enfatiza a posição central ocupada pela produção da coerência pelos sistemas de pensamento em sociedades orais. Tal coerência tem, segundo Yengoyan (1988), três aspectos relevantes. O primeiro deles refere-se à "lógica eterna", capaz de explicar como, numa cultura específica, tempo e espaço são tratados em termos de passado e presente; como o passado mais remoto (o mito) se mantém no presente e quais as suas possibilidades no futuro. A narrativa – o mito – enfatiza a idéia da *continuidade,* desde o passado até o presente: é isto o que o tempo de verbo usado nos mitos australianos – o imperfeito – revela. Um outro tempo de verbo, nas línguas australianas, liga o presente ao futuro mais distante. É o aspecto temporal da coerência.

> A centralidade do mito se torna muito evidente quando se reconhece que ele é geralmente formulado no tempo imperfeito [dos verbos] e, assim, não é relegado ao passado. Todo mito é vivo e tem lugar na realidade presente. O uso do imperfeito permite a discussão do mito pelos aborígenes como se [os acontecimentos ali narrados] tivessem acabado de ocorrer. Ainda assim, ao mesmo tempo, o mito dá sentido à conduta, constrangendo-a e podendo contrapor-se a certos tipos de pensamento e de atividade (Yengoyan, 1979:327).

Um segundo aspecto é a 'lógica ontológica', relativa à natureza e às propriedades do ser, tal como definidas culturalmente. Mitos e ritos mostram, basicamente, como a vida é considerada. Um terceiro aspecto da coerência é a 'complexidade'. Sociedades podem apresentar graus diversos de complexidade. As que apresentam grande elaboração em seus mitos, ritos, sistemas de parentesco apresentam conteúdos com variação interna e uma riqueza de detalhes bastante grandes, qualquer que seja a linguagem em que se expessem: língua, ritual, instituições sociais, etc. Yengoyan propõe análises comparativas no nível microrregional como o procedimento adequado.

Para Barth, a *coerência* que caracteriza uma tradição cosmológica específica (local) "será, assim, intuitiva, aglutinadora e variável em sua essência (*nature*) e não lógica e dedutiva" (Barth, 1987:79). Quando se trata de variações entre grupos locais, deve-se buscar um padrão ao mesmo tempo "determinado por dados empíricos" e "explicável em termos processuais" (:80).

Isso se faz, diz Barth, seguindo-se o procedimento por ele adotado, que começa por "focalizar eventos interativos, construir minha descrição de tais eventos enquanto modelo de um processo, para, então, considerar se os resultados das operações recorrentes de tal processo são aqueles padrões agregados que as etnografias revelam" (Barth, 1987:83). Por outro lado, esta seqüência pode, segundo o autor, ser invertida e "ir da descoberta de um padrão numa manifestação cultural ou numa forma institucionalizada à busca de um processo que poderia gerar este mesmo padrão" (Barth, 1987:83). A cosmologia é vista, então, como uma tradição viva de conhecimento.

Ao tratar da variação da tradição (definida, como já sabemos, como patrimônio comum a várias sociedades cultural e geograficamente próximas), criada por diferenças nas subtradições em comunicação, conclui pela constatação da ação de um "mecanismo composto de difusão, desenvolvimento e diferenciação" (Barth, 1987:54).

Ao fazê-lo, aproxima-se, talvez desapercebidamente (se a aproximação é intencional, ela não é explicitada), da teoria de Boas: mostra que a inovação não se dá apenas internamente a um grupo social, através da relação especialista/público, fantasias individuais/acervo cultural subconsciente da coletividade, mas também se dá pela incorporação de instituições de povos vizinhos com que um grupo em questão tenha contacto. Isto, a meu ver, explica o acréscimo de certas práticas, mas não necessariamente *as razões da incorporação ou da* substituição das práticas e crenças tradicionais.

Yengoyan (1988) dedica também a sua atenção ao tema da difusão. Para ele, são três as atitudes possíveis diante da difusão: a) uma sociedade ou grupo local específico adota um fenômeno cultural de outro grupo sem submetê-lo a alterações: a identidade entre ambos os grupos é, a longo prazo, subvertida; b) os fenômenos adotados são alterados pela sociedade que os incorpora, segundo seus próprios critérios (este seria o processo típico na Austrália Central, no que diz respeito aos mitos); c) não há adoção ou incorporação alguma.

Para Yengoyan (seguindo, aliás, o Lévi-Strauss de *Raça e história*), no nível local, difusão e proximidade criam inversão, para que as sociedades se oponham e diferenciem. A tendência dominante seria a de tomar por empréstimo bens culturais que apresentam maior complexidade. Haveria, portanto, um

elemento de desafio nos critérios que levam à difusão/incorporação. E, ao retrabalhar o material proveniente de outras culturas, cada grupo local o faria de acordo com o 'processo cultural' dominante, ou seja, a inversão.

Voltemos a Barth, que dá exemplos de inovações que são permanentemente incorporadas, por difusão, a algumas sociedades e apenas provisoriamente a outras. Sua explicação: "...sugiro que os temas e idiomas básicos [de inovações apenas temporariamente incorporadas, em um exemplo específico] conflitavam em demasia com conceitos e sensibilidades locais para que fossem integrados com sucesso à vida ritual do lugar" (Barth, 1987:53). Isto nos conduz à consideração da coerência como fator que facilita ou impede a difusão. Conduz-nos também, pela semelhança, mais uma vez a Boas e, aqui, parece se colocar o desafio: em que termos seria possível tratar-se criativamente – para usar um termo tão presente nesta discussão – dessa problemática?

Barth responde esta questão ao definir os requisitos de um modelo adequado de qualquer *'processo social':* a) é preciso que o modelo dê conta das *atividades* tanto *individuais* quanto *coletivas;* e b) que identifique *elos causais* (e não apenas correlações ou isomorfismos) entre 'formas de ritual e formas de sociedade'. Há que se verificar os processos que geram proliferação e diversificação de esquemas cosmológicos, ou seja, examinar as relações recíprocas entre o indivíduo e a 'organização social do conhecimento cosmológico'; e, ainda, entre a criatividade e a tradição. Aqui, os temas centrais da reflexão de Barth são dois: as idéias e as práticas religiosas conformam aspectos importantes da organização social; mas, também, a existência de situações com um grau 'espetacular' de elaboração do mito é vista como resultado de certos aspectos da organização social.

Nos capítulos finais do livro, Barth busca "definir o tema dos constructos cosmológicos Ok – que fenômenos do cosmos recebem atenção sistemática?" e "caracterizar os tipos de compreensão e *insight* produzidos nesta tradição de conhecimento" (Barth, 1987:65). A cosmologia Ok, segundo o autor, tem por tema central a natureza, pensada, principalmente, através da idéia de fertilidade: suas fontes, as formas de vida do ambiente das montanhas Ok e suas inter-relações místicas, a matança resultante das caçadas, os rituais propiciatórios. Os "cosmólogos das montanhas Ok" (categoria empregada por Barth para expressar seu pressuposto de equiparação destes com teóricos e analistas da cultura ocidental) "constroem um modelo dos sistemas complexos e ocultos das substâncias que circulam nas formas de vida, uma espécie de fisiologia abrangente ou de *alquimia das forças da vida* que animam o mundo à sua volta"

(Barth, 1987:66-7). Ao deter-se na explicação do *como* isto é produzido, o autor recorre ao conceito de metáfora.

Metáfora, símbolo e realidade empírica: a produção dos significados

Barth caracteriza os constructos cosmológicos pelo termo genérico de *metáfora* e se pergunta: que generalizações são feitas e como? Através de que tipos de conexão entre os dados, as idéias, os conceitos? Define a tarefa do estudioso de uma tradição de conhecimento como sendo a de "mapear estas generalizações e as conexões pretendidas *junto com* as constrições impostas pela práxis e pelas convenções em termos das quais o conhecimento é aplicado de modo a fornecer um quadro fiel do uso conceitual de metáforas e modelos" (Barth, 1987:67-9).

Sahlins detém-se no estudo das relações entre cosmologia e processo. Para fazê-lo, retoma e contrapõe os conceitos de estrutura de Saussure (que enfatiza a sincronia entre relações mutuamente contrastivas) e de Hocart (que revela o "caráter temporal da estrutura", ou seja, a diacronia). É a concepção de Hocart que inspira Marshall Sahlins e que lhe permite pensar a cosmologia como processo:

> em sua representação mais abstrata, que é a cosmologia, as categorias [culturais] são postas em movimento; elas se revelam, ao longo do tempo, através de um esquema global de promoção da vida (*life-giving*) ou de reprodução cultural e natural. A estrutura tem uma diacronia, que consiste nas relações mutantes entre categorias amplas ou, como prefiro dizer, há na estrutura uma 'vida cultural das formas elementares' (Sahlins, 1985:xv).

Trata-se, diz o autor, de um revelar-se que é gerativo, pois "os conceitos básicos passam por estágios sucessivos de combinação e recombinação e, neste percurso, produzem termos inéditos e termos sintéticos" (:xv).

Os três autores cujas idéias são aqui contrapostas buscam compreender como são produzidos e recriados os significados. Para Barth, nascem de associações ou identidades (entre elementos A e B, por exemplo) e disjunções específicas. Inspirado em Freud e Noy, estabelece um paralelo entre as quatro operações inconscientes do indivíduo – condensação, deslocamento, associação primária e simbolização – e "o modo pelo qual as representações cosmológicas Ok são construídas" (Barth, 1987:73).

Em uma afirmação que parece expressar com recursos teóricos mais adequados o que Lévy-Bruhl já indicara, Barth fala sobre o maior ou menor grau de tolerância que as culturas têm para com a fantasia. Expressando, através de

conceitos da psicanálise, as concepções dos montanheses de Ok, diz Barth que, para estes, a *fantasia não é "uma falha categórica do pensamento lógico* mas uma aproximação maior das operações dos processos primários [inconscientes] e secundários [raciocínio lógico], aproximação esta que caracteriza o seu [de Ok] estilo cognitivo" (:73).

Há, portanto, uma relação íntima entre a subjetividade dos sujeitos (veja-se também Sahlins, 1985:xiii, citado acima) e a produção/reprodução das tradições cosmológicas. Isto, diz Barth, é muito difícil de ser compreendido por uma "interpretação abstrata, estreita, apenas 'cerebral'" (:73), numa crítica às concepções de Lévi-Strauss.

Para Yengoyan, a produção dos significados está associada à definição de cultura como processo de aprendizado. Tal aprendizado não se dá em abstrato, pois "os indivíduos concebem seu universo [...] através de realidades concretas pertinentes à vida, às crises, à mudança" (Yengoyan, 1979:326). Mas a ênfase, em seu modelo, é colocada sobre o pólo da sociedade, que constrange tanto as manifestações individuais quanto o próprio desenvolvimento de certas áreas da vida social. Assim, "todo processo social e artístico é conduzido dentro de um quadro definido por *constraints* orgânicos e lógicos variáveis" (1979:326). A *interação entre os dois conjuntos de fatores que constrangem a ordem e os* processos sociais é, em si mesma, também variável: "Não só as qualidades interativas de relações orgânicas e lógicas são altamente variáveis de cultura para cultura, como também cada cultura tende a enfatizar esferas diferentes, uma das quais pode 'encobrir' totalmente as outras esferas da vida cultural. Essa esfera dominante pode se expressar tanto no campo lógico como no orgânico, mas de modo algum pode-se supor que qualquer conjunto destes fatores seja apenas um 'reflexo' do outro" (1979:327).

Barth (1987: capítulo 10) afirma que tradições culturais de povos diversos são "diversamente constituídas" e se pergunta quais seriam "as dimensões da análise" capazes, ao mesmo tempo, de explicar a natureza da proeza Ok – "sua visão de mundo, o tipo de compreensão que provê e o caráter de sua produtividade" – e as diferenças que há entre esta e outras tradições do conhecimento. Responde propondo uma "topologia para a construção de uma antropologia do conhecimento", em que o investigador tomaria em consideração: a organização social, os meios materiais pelos quais a comunicação se estabelece, o padrão dos "conteúdos da tradição, em termos de distribuição, tipos de coerência e *rumos tomados pela mudança marginal*" (1987:74). *Quanto à coerência*, questiona o pressuposto – a seu ver geralmente aceito sem discussão – de que o padrão e o grau de integração próprios à visão de mundo individual é do

mesmo tipo e cobre exaustivamente o mesmo campo que a visão de mundo que prevalece na cultura de um grupo local.

Ao pensar sobre as conexões entre a organização social e os conteúdos da tradição Ok, Barth revela que seu conceito de "tradição" coloca, implicitamente, a questão da *distribuição* do conhecimento pelos membros de uma sociedade ou grupo local. Com isto, quer enfatizar uma 'estrutura da cultura' que coexistiria com uma 'estrutura da sociedade'. As questões do autor dizem respeito à 'reprodução da tradição', o que exige atenção às *conseqüências* dos eventos em termos da comunicação entre o especialista e sua platéia.

As platéias, nas sociedades de pequena escala, caracterizam-se por sua heterogeneidade, e este fato permite que muitas sejam as compreensões possíveis. A criatividade, portanto, não está *no indivíduo* (o especialista, neste caso); brota de sua relação com os circunstantes. O objetivo de Barth é dar conta deste contexto social de comunicação, os eventos, as conseqüências, por meio de um relato (e não da interpretação de um produto cultural pronto). Por isso, o foco no *processo*.

Tanto Sahlins como Barth, preocupados como estão com os processos históricos nos quais ocorrem inovações de sentido nas cosmologias, dão às noções de *ação* e de *situação social* peso considerável em suas análises respectivas.

Enquanto Barth procura analisar a produção da variação considerando a relação indivíduo (especialista) e coletividade (platéia, iniciandos), o conceito de "estrutura da conjuntura" é formulado por Sahlins como recurso teórico capaz de "evitar o perigo... de ver-se o processo simbólico simplesmente como uma versão elegante da velha oposição entre indivíduo e sociedade" (1985:xiv). Barth retoma a oposição para retrabalhá-la, na definição do que ele propõe como uma nova antropologia, uma antropologia do conhecimento, em que a produção da mudança e da variação nas tradições culturais ocupa lugar de destaque. Para Sahlins, a "compreensão geral da mudança cultural" pode ser obtida graças à "noção de práxis enquanto sociologia situacional do sentido (*meaning*)... descrição da exposição – e reavaliação funcional -- dos sentidos na ação" (Sahlins, 1985:xiv).

Para Barth, o significado não está apenas na forma de uma expressão cultural: "o significado só pode ser interpretado quando está localizado numa organização social e numa práxis de comunicação" (Barth, 1987:85). Contrariamente às análises estruturalistas, a ênfase desta análise está mais "no contexto da situação social, justaposição e práxis" do que no "contexto de um sistema lógico abstrato" (:85). Não se trata, porém, de uma análise de *performances*

específicas, com ênfase nos aspectos lingüísticos dos eventos. Pelo contrário: é no nível de um modelo teórico que Barth dá conta das interrelações entre estes fatores da variação.

Barth trabalha com as relações entre indivíduo/sociedade e expressão particular/representação coletiva, evitando, porém, uma rígida dicotomização entre 'símbolos privados' e 'representações coletivas'. Estimulado por Obeyesekere (1981), usa os conceitos de *subjetificação,* externalização e *culture-in-the-making.*

Não basta à antropologia o estudo das idéias cosmológicas, representações coletivas ou formas culturais: é preciso colocá-las em um contexto mais amplo, de modo a "registrar a práxis de um modo de vida e perguntar o que as pessoas fazem no mundo que habitam" (Barth, 1987:87).

O campo de pesquisas que propõe, e que denomina antropologia do conhecimento, deve "abranger três esferas, cada uma delas abarcando a anterior, a saber: conceitos e representações nativas; o mundo, tal como constituído por aqueles conceitos; e o mundo real do qual esta construção social e cultural faz parte" (:87). Teoria e método na antropologia podem "aperfeiçoar nossa capacidade de ver e pensar como as tradições culturais cumprem a tarefa de compreender o mundo" (Barth, 1987:88).

Com relação a estas questões, os três autores convergem para um mesmo ponto. Em 1979, ao propor o que anunciava como uma nova teoria, Yengoyan escrevia: "construções simbólicas não são concepções vagas, com pouca ou nenhuma referência à realidade. São, ao contrário, partes essenciais da formação da realidade cotidiana" (Yengoyan, 1979:325). Várias das obras mais recentes de Sahlins reafirmam o mesmo ponto.

Ambos os autores (Yengoyan e Sahlins), ao fazê-lo, e na época em que o fizeram, formulavam críticas a concepções correntes nascidas da orientação marxista e da insistência na determinação da ordem simbólica pela razão prática, como se sabe. Barth responde, principalmente, à análise estrutural do mito e da cosmologia.

Barth, Yengoyan e Sahlins têm, assim, uma preocupação comum: a relação entre as cosmologias e a produção de significados simbólicos, de um lado, e, de outro, a vivência histórica e social (que é apreendida, em cada um dos modelos, através de conceitos e dimensões diversas: comunicação, ação, situação social, evento, fatores orgânicos que constrangem a ordem social). Todos os modelos partem do reconhecimento da base material e social na produção da cultura.

Enquanto Barth procura conceitos e procedimentos que lhe permitam captar e compreender o processo de mudança e inovação na reprodução da cosmologia, Yengoyan atesta a força moralizadora dos mitos e "uma relação muito próxima entre a cosmologia e as regras de conduta tal como se manifestam na ação" (Yengoyan, 1979:329). Para este autor,

> "estrutura, enquanto expressão do mito, é de importância suprema; assim, mudanças de conduta são sempre retrabalhadas para apoiarem a estrutura [...]. Em muitas sociedades não-ocidentais encontra-se uma acomodação estreita entre moralidade, estrutura cosmológica e as regras que govenam e geram o comportamento" (:329).

A relação entre estrutura e evento é pensada por Yengoyan, portanto, como relação dialética entre uma cosmologia moralizante e persistente (a estrutura) e os "atributos comportamentais de uma sociedade" (os eventos) (Yengoyan, 1979:328). Assim, a esfera da estrutura domina o 'comportamento' ou seja, os eventos são 'retrabalhados' ou interpretados sob a ótica da estrutura. Yengoyan procura, portanto, a reafirmação da ordem; Barth, a irrupção da desordem, da quebra com o instituído, da variação e das novas tradições.

Aparentemente próximas, as teorias dos *constraints* e da produção das subtradições privilegiam questões diversas (ou 'opostas'?) como centrais para o entendimento da cosmologia. Yengoyan, de acordo com uma tradição marxista, quer descobrir esferas de determinação e dominância no tecido sociocultural; Barth busca identificar mecanismos concretos através dos quais variações no conhecimento são produzidas ao longo do tempo. Sahlins, como Barth, recorre a uma etnografia ampla, que considera a dimensão social da produção das inovações nos processos culturais mas para afirmar a perspectiva da história estrutural. Isto ocorre, nas palavras de Marcus, porque

> em lugar de dicotomias lineares inertes, o estruturalismo busca encontrar lógicas culturais flexíveis, princípios subjacentes que podem explicar o jogo das dicotomias que estão constante e simultaneamente *in play*, sendo geradas e revistas pelos atores humanos. Daí a tese central de Sahlins segundo a qual estruturas estão sempre sendo tanto reproduzidas quanto transformadas (Marcus, 1988: 71).

Conclusão

Na análise da variação cultural, portanto, Barth dirige sua atenção para as tradições de conhecimento e as condições de sua transmissão ao longo do tempo, na busca da compreensão de como são geradas novas idéias, ênfases, concepções. Estudar as condições da produção da variação a nível local, por

meio dos mecanismos através dos quais se dá a 'difusão, desenvolvimento e diferenciação' do conhecimento, é o percurso escolhido por Barth para compreender como se verifica a geração de variações em níveis sociológicos mais abrangentes. Trabalha no plano de um 'modelo de processo' em que os dados empíricos são fundamentais pois determinam padrões a serem explicados em termos processuais. E o núcleo do processo é a interação social através da qual a comunicação é estabelecida.

A oposição clássica entre indivíduo e sociedade é então retomada na análise de Barth no contexto dos rituais, em que a figura do 'cosmólogo' é identificada à do artista: catalisador e meio para a expressão de idéias, perspectivas e ênfases reconhecidas e referendadas nos momentos públicos dos rituais porque latentes na sociedade. Por isso, explica ele, há capacidade de criação, de geração de novidades que, por processos cumulativos, redundam, a médio e longo prazos, na introdução de variação nas cosmologias respectivas de sociedades relacionadas, dando-lhes suas marcas distintivas.

Ao mesmo tempo em que a importância das percepções e linhas individuais de raciocínio é ressaltada, a análise de Barth privilegia igualmente o contexto amplo da vida social, a ser necessariamente considerado para que se chegue à compreensão do que são as tradições de conhecimento, quais as inovações geradas e como isto ocorre. Tem-se, então, a proposta de um estudo em que história, organização e comunicação sociais estão presentes numa análise articulada das cosmologias e que se expande além das fronteiras de um único grupo local para configurar-se como análise comparativa em contexto microrregional. A consideração do contexto social amplo é básica para a compreensão das generalizações e das conexões que são estabelecidas entre os elementos que compõem o conhecimento e que devem ser estudadas "*junto com* as limitações (*constraints*) impostas pela práxis e pelas convenções segundo as quais tal conhecimento é aplicado de modo a fornecer um quadro preciso do uso conceitual que se faz de metáforas e modelos" pelo imaginário (1987:68-9, grifo no original). As afirmações proferidas em linguagem cosmológica não podem ser descontextualizadas pela análise. Deve-se abordar o material perguntando "como o sentido é construído e atribuído, como as teias [de significação] são tecidas, ao invés de [perguntar-se], simplesmente, qual a forma do edifício assim construído" (1987:69).

As preocupações de Yengoyan com a incorporação da base material na produção da configuração geral de uma sociedade e suas possibilidades de desenvolvimento e transformação em termos culturais e com o problema metodológico da análise comparativa de sociedades culturalmente próximas encon-

tram-se também presentes na proposta teórica de Barth, portanto. Esta, porém, constrói-se a partir de recursos que tradicionalmente identificam a antropologia como a descrição etnográfica. Os problemas com que Sahlins vem se defrontando nos últimos anos – a relação entre evento e estrutura, a possibilidade da transformação ou da continuidade estrutural, entre outros – são abordados por Barth no plano de um modelo que quer dar conta dos processos através dos quais as transformações efetivamente se realizam. Seu modelo evita conscientemente as grandes generalizações e um nível de abstração em que os dados da realidade empírica deixam de ser determinantes, para deter-se numa questão que, aos olhos de Sahlins, deve ser superada: neste caso, a dicotomia clássica entre indivíduo e sociedade, que ocupa lugar central no esquema explicativo de Barth. Evitando tanto os apelos do marxismo quanto do estruturalismo, Barth propõe uma teoria que exige uma pesquisa de campo continuada, ao longo dos anos, o antropólogo testemunhando a vivência dos processos. Um tipo de pesquisa muito familiar aos pesquisadores brasileiros, eu diria.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea.* Cambridge: Cambridge University Press.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê.* São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Coleção Antropologia, vol. 6).

MARCUS, George. 1988. Parody and the Parodic in Polynesian Cultural History. *Cultural Anthropology* 3 (1): 68-76.

OBEYESEKERE, G. 1981. *Medusa's Hair.* Chicago: University of Chicago Press.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

SEEGER, Anthony. 1982. Sociedades Dialéticas. As Sociedades Jê e os seus Antropólogos. *Anuário Antropológico/80:* 305-312.

STANNER, W. E. H. 1960. "Sacramentalism, Rite and Myth". On Aboriginal Religion II. *Oceania,* 30(4): 245-278.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais.* Rio de Janeiro: Zahar.

YENGOYAN, Aram. 1979. "Cultural Forms and a Theory of Constraints". In *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems* (A. L. Becker e A. Yengoyan, orgs.). New Jersey: Abbex Publishing Company. pp. 325-330.

__________. 1988. "Language, Mythe and Ontology in Aboriginal Australia: the Pitjantjatjara of Central Australia". Anthropology Department Seminar, Harvard University.